

# Estudios culturales

# Futuro y metamorfosis de la democracia

Massimo La Torre

*Dedico este escrito a la memoria de Alfonso Catania, cuya pasión cívica y sensibilidad democrática me alegra recordar.*

**1**. El futuro de la democracia es “uno de los temas más insidiosos que existen”, al menos según Bobbio.<sup>1</sup> Al fin y al cabo, “futuro”, así como “visión”, resultan en general nociones incómodas. Recordemos que, a quien le pedía una “visión”, Max Weber le contestó: quien quiera una “visión” que vaya al cine.<sup>2</sup> Del mismo modo, a quienes se preguntan por el futuro podríamos aconsejarles que consulten a un adivino o que se lean el horóscopo. Solo que la democracia —por lo que sabemos— no tiene un particular signo zodiacal. Lo que obviamente dificulta un poco las cosas.

Ironía aparte, la sensación general al afrontar la cuestión de la democracia es de saciedad y ansiedad. De saciedad, porque la cuestión ha sido tratada una y otra vez. La palabra ha sido manoseada en exceso y ya suena casi como una moneda falsa, hasta el punto de que en su nombre, no hace muchos años, se acometió una guerra de agresión contra un país sustancialmente indefenso. También debe hablarse, sin embargo, de ansiedad. En muchos lugares uno ya no sabe si se encuentra o no dentro de un régimen democrático. ¿Qué tiene que ver con la democracia nuestra política, en la que triunfa el interés personal y el capricho de cualquier hacendado rico o de cualquier corporación poderosa o multinacional? ¿Cómo podemos creer todavía que somos gobernados democráticamente cuando sabemos que nuestros representantes en los parlamentos regional, nacional o europeo están ahí para lucrarse y asegurarse un salario vitalicio? ¿Cómo podemos creer en ella cuando la elección premia a los peores, a los más estúpidos, a los más serviles, a los más apuestos y serviciales? “El liderazgo del pueblo no le va al hombre instruido ni al honrado en su forma de ser, sino al ignorante y al corrupto” (Aristófanes, *Los caballeros*, 191-192).

¿Cómo podemos pensar que la democracia es exitosa, o simplemente eficaz, si en todas partes se niega el valor de la participación y en su lugar se propugna lo “particular” y la obediencia? Por supuesto, no se trata tanto de la obediencia a la ley, la obediencia normativa, como de subyugarse al go-

bierno y a los intereses de los que son capaces de gobernar. Numerosos centros de participación, aunque parciales e imperfectos, supervivientes aún de tiempos poco felices, están siendo sustituidos en todas partes por la estructura jerárquica y empresarial. El caso de la universidad me parece ejemplar. En el pasado, para bien y para mal, gobernada por sus docentes y, durante un tiempo brevísimo, de manera tumultuosa y desordenada, también por sus estudiantes, está ahora ajustada a la férrea maquinaria de los consejos de administración, los rectores y los directores monocráticos.

¿Cómo hacer de la democracia algo real si la desigualdad social se extiende por todas partes? ¿Es democrática una sociedad en que, como ahora en Italia, una décima parte de la población es propietaria de la mitad de la riqueza del país y donde, entre un simple trabajador y el director general, la diferencia de retribución es por lo menos de trescientas veces?<sup>3</sup> ¿Podemos llamar democracia a lo que impone Europa (concepto generalmente reivindicado cuando se carece de otros argumentos) para seguir a marchas forzadas una política económica recesiva?<sup>4</sup> ¿Es la Grecia de hoy más democrática que la de hace diez años, cuando aún podía beneficiarse dichosamente del dracma? No está mejor España, donde basta un ceño fruncido (siempre en “Europa”) para inducir a las Cortes a modificar a toda prisa la Constitución. La metamorfosis tecnocrática de la democracia parece un obstáculo para su futuro como proyecto de soberanía.

**2**. Pensemos en la corrupción. Allá donde miremos, y no importa por donde nos movamos, tenemos la sensación de estar ante un muro de goma, o incluso peor, ante un fango que crece, nos sumerge y paraliza. Ya no podemos movernos, entre el cieno, la inmundicia y la tristeza en la cual nos sumimos. Tenemos los pies inmersos en la basura. Kant diría la “cloaca”.

En un escrito no muy conocido, *Das Ende aller Dinge*, el fin (pero también los fines) de todas las cosas, el filósofo

prusiano nos presenta en una larga nota cuatro posibles modelos de sociedad humana, por decirlo así, diseñados para hacernos sufrir, de acuerdo con una lógica pesimista. Son la “posada”, la “cárcel”, el “manicomio” y, por último, la “cloaca”. En el primero reina la confusión y todos los individuos se acumulan, al tiempo que se repelen y rechazan, en una mezcla de grotesco agruparse y volver a dividirse, donde la sociabilidad y la búsqueda de compañía no parecen dibujar ni el más mínimo perfil de coherencia. En la segunda, la cárcel, la vida está pensada como una permanente retribución penal; no hay sufrimiento provocado ni infligido ni mal violentamente soportado. En el manicomio, todos se provocan sufrimiento y se injurian entre sí: *bellum omnium contra omnes*. Este hecho podría hacernos dudar de la racionalidad del estado de naturaleza.

Después tenemos la cloaca, un auténtico vertedero donde la suciedad, la porquería y la basura de todo el mundo pueden derramarse sobre la tierra. Aquí nos encontramos hoy y aquí pasamos nuestro tiempo. Es lo que merecemos porque nosotros producimos los desperdicios. Kant nos asegura, siguiendo —dice— una leyenda persa, que así se explica la expulsión del hombre del paraíso, donde todas las plantas comestibles podían digerirse sin producir más restos que el sudor. Solo una planta, al ser masticada e ingerida, provocaría la expulsión de las heces. Esa fue la ingerida por Adán y Eva, que desde entonces mancillaron aquella esquina divina e incorrupta del mundo. Por eso, y no por otra cosa, fueron expulsados del paraíso y abandonados sobre la tierra, donde ahora se encuentran sus descendientes. Su pecado original fue crear la necesidad de cloacas. Por eso les fue destinada una cloaca.<sup>5</sup>

Ahora que el destino nos ha traído a esta cloaca, no parece alentador para nadie ponerse a debatir sobre el futuro de la democracia. La soberanía de los que contaminan es sin duda la de la que se vanagloria la teoría de la democracia. En la sociedad corrupta, la soberanía se manifiesta, en buena medida, en la producción de inmundicia, de residuos, morales sobre todo, de degradación estética en primer lugar, y en la capacidad casi sobrehumana que demuestra de saber y querer investir a quienes la rodean de tales residuos. En efecto, existe una máquina especial para tal movimiento, distribución y esparcimiento de estiércol (moral y estético, pero primero estético y después moral). Se llama televisión.

Políticos aparentemente democráticos la han convertido en la máquina del imaginario colectivo moderno, que es como decir los ojos con los que la sociedad y sus miembros se ven a sí mismos, a las cosas y a los otros. Como los aprendices de brujo, una vez creado el monstruo, ya no son capaces de controlarlo; lo mismo se aplica a la pantalla de televisión, que se ha apoderado de nuestras vidas. La plaza, o el antiguo foro, en el cual tenía lugar paradigmáticamente la vida pública de la democracia, ha sido succionada por la pantalla, al lado de la cual la única participación posible es el consumo pasivo e irreflexivo.<sup>6</sup> La crisis de la democracia podría estar solo aquí: en la espectacularización refinada del debate público. Al cual ya no se contribuye, en el cual no se participa, al cual solo asistimos desde la distancia, con un cierto sentido de encontrarnos en otra dimensión ontológica, despojada del brillo del color, de la luz que tanto nos atrae y que nos pega a la pantalla de televisión.

Se produce una operación quirúrgica de masas. Los ojos de los ciudadanos son arrancados y sustituidos por ojos biológicos, que son sucesivamente una reproducción electrónica de los ojos de Aquel que dispone de aquella otra realidad, que es la sombra maquillada de nosotros mismos. Los ciudadanos, así, de ahora en adelante, ven con Sus ojos, tienen Sus propios sueños, y entonces el estiércol puede comenzar a brillar por ellos. Sus sentidos ya no pueden percibir el olor repugnante de los escombros, de los residuos, de la porquería. De hecho, es precisamente la parte que ésta produce la que Él y Sus ojos admiran más. Puesto que lo immaculado es sustituido por lo inmundo, y el valor moral vive de la evidencia que produce la realidad, pero la realidad es ahora aquella de la parte corrupta y mugrienta, la moral se arruina y lo que estaba por debajo ahora está por encima.

“Jeder Träger von Schmutz sei mächtig”, todo portador de suciedad tiene poder, escribe Christian Enzensberger en un ensayo de fulminante inteligencia, el *Gran tratado de la suciedad*.<sup>7</sup> Carl Schmitt, por tanto, debe actualizarse: *Soberano es aquel que produce suciedad y es capaz de contaminar con ella a todos los demás*. Aunque un soberano así difícilmente podría soportar el atributo de ‘democrático’.

**3**. La democracia se nutre de igualdad: “Todos los ciudadanos deben tener en el gobierno una parte igual”, dice Aristóteles (1317b8). Así, la desigualdad disminuye más o menos lentamente. Pero la igualdad que la alimenta es la de la *igual dignidad*, el *equal concern* del que nos habla Ronald Dworkin. La igual indignidad de la cloaca puede representar un criterio de homogeneidad, pero no es la que necesita y a la que aspira el régimen democrático. Todos pueden decidir de sus cosas y de sus reglas —ese es el criterio del orden democrático— porque todos merecen respeto. Si no merecen ningún respeto (¿cómo pueden pretender respeto los seres de la cloaca?), no se ve por qué se debería mantener el privilegio de la autonomía política. Se merecen otra cosa; ser despreciados en primer lugar y luego despreciarse ellos mismos.

Pero ser despreciado es en gran medida equivalente a ser controlado y, si son despreciados, ¿cómo podrán poner su propio destino en sus manos? Si no les aprecian, no pueden tener confianza en sí mismos. En efecto —como bien decía Leonard Nelson, iusfilósofo injustamente olvidado— la clave de un plan de vida racional y autónomo es en primer lugar la autoestima, el criterio del *Selbstvertrauen der Vernunft*. La razón no puede desarrollarse allí donde no se estima la razón misma, y esto implica una buena dosis de autoestima.<sup>8</sup>

Llegamos así a un punto controvertido y muy debatido. Sin razón —dice Nelson— no puede haber democracia. Lo dice también Settembrini, el antagonista de Naphta en *La montaña mágica* de Thomas Mann. En esto se anticipó el abogado Bellotti, uno de los protagonistas de *La pequeña ciudad*, la gran novela democrática de Heinrich Mann,<sup>9</sup> el hermano de Thomas (como es bien sabido, opuestos políticamente durante más de un decenio). Thomas celebraba la *Kultur*, la sociedad orgánica y aristocrática de la era guillermina, mientras que Heinrich contraponía la *Zivilisation*, la “civilización” de la Ilustración, el espíritu del 89 y la comunidad de los derechos, sin clases ni “estados”.

La democracia es el orden donde se gobierna con argumentos razonables y racionales, o al menos comprensibles y compartidos por los demás. Pero Nelson pasa de aquí a negar la democracia y a confiar platónicamente en aquellos que reconocen la razón. La razón pierde entonces no solo su instrumentalidad, sino también su procedimentalidad, podemos decir también su “relatividad”, y se hace solo sustancial, o material. Entonces, como *no todos* son buenos geómetras o buenos matemáticos, *no todos* pueden ser buenos políticos. El político es un experto y de hecho un filósofo. Su virtud principal es su sabiduría. Pero si la ciudadanía es así, o bien es sometida por los no expertos o bien por un gobierno de elegidos e inteligentes. La igualdad democrática está rota de manera decisiva y con ella se disuelve la capacidad de autogobierno, ahora reservada solo a unos pocos, a los mejores. Pero una concesión fuerte de la razón, una doctrina absolutista, difícilmente puede conciliarse con la democracia, que necesita relatividad y relativismo.

Aquí sonarán las letanías y lamentaciones contra el relativismo. El demócrata, sin embargo, es intrínsecamente relativista, replica Kelsen. En esto chocó con Nelson en un famoso debate en el otoño de 1926 en Viena. El gobierno de los mejores —dice Kelsen— no significa nada más que esto: que el orden social debe tener lo mejor, el contenido correcto: “Die Herrschaft des Besten bedeutet ja nur, dass die soziale Ordnung den besten, den richtigen Inhalt haben soll”.<sup>10</sup> Sin embargo, puesto que no existe una verdad revelada, ni es posible una verificación empírica sobre qué sea mejor para la sociedad, no queda más que intentar llegar a un acuerdo. La verdad en política es el resultado, primero, del desorden y el desacuerdo, después de la discusión, y por último del acuerdo. Acuerdo siempre criticable y siempre revisable.

Pero si no hay verdad, cómo podrá el demócrata defender la propia razón, prorrumpe Nelson. Difícilmente se podrá negar la plausibilidad de una objeción como esa. Sin embargo, como la democracia trata de aquello que es común al plan de vida de todos y cada uno, entonces eso, el plan de vida, es necesariamente relativo. Es relativo a las preferencias de aquellos que lo forman y lo persiguen, y nadie puede sustituirlos en esta tarea. Ilustra bien este punto Chesterton, en muchos aspectos un pensador conservador. En su libro *Orthodoxy*, una suerte de manifiesto filosófico personal, el escritor inglés presenta —o, mejor, representa— uno de los argumentos más potentes, y quizá el decisivo, a favor de la democracia. Se trata de una reproposición y reactualización del mito de Hermes con el cual Protágoras se enfrenta a Sócrates en el diálogo platónico que toma su título del propio filósofo de Abdera.

Si le pidiéramos a un transeúnte que tocara el piano, podría responder que no es capaz de hacerlo y excusarse de su impericia alegando simplemente que “no sabe”. Sería una justificación suficiente. Pero si cualquiera nos hiciera daño intencionadamente y quisiera excusarse alegando que “no sabe”, la excusa sería inaceptable (*Protágoras*, 323 a-c). La justicia no puede entenderse apelando a un saber técnico. La moral no es una destreza. El justo no es un perito o un sabio. Justo o capaz de justicia presuponemos a todo el mundo en su trato recíproco con los demás, que de lo contrario no podría llevarse a cabo, al basarse en expectativas mutuas. Es el

famoso “dilema del prisionero”, que muestra cómo la reciprocidad basada exclusivamente en el beneficio personal no puede producir solidaridad ni conducir a la optimización del interés recíproco. Se necesita al otro. Es necesaria una orientación normativa. Eso es lo que pone de relieve Protágoras.

Zeus, por medio de Hermes, ha concedido a todos la justicia. Pero ahora, como la política sirve para definir la justicia de la ciudad, es decir, aquello que es justo según la regla común de convivencia, es cosa de todos. Eso, *grosso modo*, hace decir Platón a Protágoras (322 c-d) y Sócrates no parece poder objetar nada igual de convincente.

Permítanme entonces dar por sabida la argumentación de Protágoras en el homónimo diálogo platónico y centrarme ahora en otra (en cierto modo similar) de Chesterton, que dice que participar y decidir sobre los asuntos públicos es algo así como besar o hacer el amor. Hay acciones que hemos sentido y que son aceptables tanto para quienes las hacen como para aquellos que, digámoslo así, las sufren, solo si son llevadas a cabo por un determinado sujeto. “Hay cosas que queremos que un hombre haga por sí mismo, aunque las haga mal.” Me explico. Es posible que un chico de quince años no tenga experiencia besando. Y es posible que haya un amigo adulto con mayor experiencia. Ahora bien, en el momento en que decide besar a su novia, no confiará en la experiencia del adulto pidiéndole besar a la chica en su lugar.

El beso tiene sentido si se da entre aquellos que quieren besarse y confirma el sentimiento que los induce a ello. Esto vale no solo para los que besan, sino también para los que son besados. Para el que es besado no importa tanto la pericia del beso, cuanto que le sea dado por la persona que ama o por la cual tiene un sentimiento de atracción o ternura. El eventual “experto” no tiene cabida aquí, y su intervención resultaría grotesca, ofensiva, e incluso obscena. Esa fenomenología se encuentra *grosso modo* repetida en la situación política de la decisión sobre las reglas de la propia comunidad, que ha sentido el valor y la eficacia cognitiva solo si proviene del hombre o mujer que luego será llamado o llamada a obedecer o a conformarse con las reglas decididas, aunque no hayan sido puestas por el experto, el jefe, el superior o el pastor. La tecnocracia, la autocracia o el cuidado de los otros no puede sustituir a la democracia, en el sentido de recalcar la fenomenología y el *Witz*, el sentido existencial y moral. “El argumento democrático es que el gobierno [...] es como el enamoramiento [...]. No es algo análogo a tocar el órgano de la Iglesia”.<sup>11</sup>

4. La decadencia de Occidente, como sabemos, fue evocada con fuerza después de la Primera Guerra Mundial en un libro de más de mil páginas. Se trata, obviamente, de *Der Untergang des Abendlandes* de Oswald Spengler. Este libro es complementario, en cierto sentido, de aquel otro volumen que es el resultado de la elucubración con la que Thomas Mann acompaña los acontecimientos bélicos de la Gran Guerra. Mientras Ernst Jünger se expone a la “tempestad de acero”, asestando puñaladas y lanzando bombas de mano en las trincheras del Somme, Mann refleja el destino de Europa, más plácidamente, en el río Isar. El resultado son las proliferas y enrevesadas *Consideraciones de un apolítico*.<sup>12</sup> Es un

libro, en cierto sentido, tosco, autojustificador, laudatorio de la razón de la gran Alemania y de su crecimiento imperialista. Aquí la democracia es vista en parte a la manera de Donoso Cortés, como régimen de la “clase discutidora”. *Dum Romae consulitur, Saguntum expugnatur*. La indecisión y la debilidad de la civilización burguesa se refleja por completo en el mecanismo de la deliberación parlamentaria. Como sabemos, Carl Schmitt repetirá esta misma tesis, haciéndola suya, aunque la aplicará más bien al liberalismo y al parlamentarismo que, propiamente, a la democracia.

Schmitt salva a la democracia, pero atribuyéndole un significado distinto. La democracia es para él autoafirmación de la esencia nacional de un pueblo. Si la dictadura puede ser contrapuesta al liberalismo, no necesariamente debe oponerse a la democracia. Por el contrario, la democracia entendida como régimen plebiscitario se presta fácilmente a una interpretación cesarista. Por lo demás, ¿no era César el líder del partido popular? La democracia, en este caso, no es tanto el régimen de Pericles como el de César, y tampoco el de Bruto.

Pero esa no es la interpretación del Mann de 1918 (el año de publicación de las *Consideraciones de un apolítico*). Tampoco es la de Spengler, que piensa la democracia como régimen tendencialmente plutocrático, distinto de la constitución cesarista. Con la perspectiva de Schmitt, la democracia tiene que ver más bien con una comunidad cohesionada, cultural e incluso étnicamente homogénea, que no puede expresarse en deliberaciones sino solo en decisiones y en el carisma de un hombre excepcional. Para Mann, Occidente es una categoría no germánica (como lo será entonces para la derecha extrema o los nacionalsocialistas, como Karl Larenz, por dar solo un nombre).<sup>13</sup> En casi todo, el nacionalismo germánico a comienzos del siglo XX en Occidente es un espacio geopolítico, cultural e ideológico distinto y contrapuesto a la *Mitteleuropa*, la “tierra media” del *Reich* alemán. Ese es el caso del Mann conservador (que cambiará de chaqueta y se hará cada vez más ‘republicano’ a partir de *La Montaña Mágica* y de la reconciliación con Heinrich). También en el caso de Spengler y, hasta cierto punto, de Schmitt.

Para Spengler, la decadencia de Occidente es también la decadencia de la democracia como régimen pluralista y oligárquico. Por su parte, para Schmitt, uno de los posibles méritos de la democracia como autoafirmación de la ontología de un pueblo es la superación del pluralismo que corroe al Estado Liberal, condenándolo a la apoliticidad y a la neutralidad. La política requiere de una decisión existencial sobre el propio ser y esto no puede impedirlo la democracia. Así piensa Schmitt.

De igual modo, así lo han pensado recientemente cuantos han reanudado la visión de la democracia como régimen agonístico, como caldo de cultivo de una concepción imperial del mundo. De acuerdo con ellos (un nombre conocido es Michael Ignatieff), el Imperio “ligero”, *light* o *lite*, o también “benevolente”, es intrínseco al régimen democrático, que se alimenta de la tensión hacia una moralización de las relaciones infraestatales y supraestatales. Sin un ideal de reforma de este tipo, y sin la correspondiente virtud militante, caeremos en la apoliticidad, representada, de un modo sugestivo, como el régimen de Venus (la Europa liberal, pa-

cifista y legalista) frente al régimen de Marte (los Estados Unidos democráticos, capaces de tomar decisiones existenciales sobre la línea que divide al amigo del enemigo). Pero el régimen de Marte presupone una homogeneidad cultural que la Europa multicultural, pluralista y tecnocrática (formalista) no puede encarnar ni garantizar. Occidente es lo que la democracia afirma y defiende, sin privar al régimen democrático de su propia razón de ser, de su *ubi consistam*.

Aquí, sin embargo, una vez más, no hay espacio para la relatividad o el relativismo. La verdad a la que se apela es con mayúsculas. Es la dinámica deliberativa y la libertad pública, y el desacuerdo que la deliberación alimenta se ve como factor destructivo. La democracia, por tanto, una vez más, cede a un uso cesarista, a veces incluso abiertamente imperial. Pero ¿cómo podríamos combinar la irrefutable perplejidad e incertidumbre de la deliberación de los ciudadanos, con el entusiasmo y las creencias inquebrantables que incluso transmite el programa de una exportación de la democracia mediante las armas? Sería como decir que las guerras napoleónicas fueron empresas democráticas.

Entre nosotros, al menos a partir de Vincenzo Cuoco y de su texto sobre la revolución napolitana de 1799, no queda más espacio para ilusiones belicosas.<sup>14</sup> Su desaparición no ha debilitado, sino que más bien ha reforzado la teoría y la práctica política democrática de los años posteriores. Igual que no podemos besar a la fuerza, ni fiarnos para ello del experto, el autogobierno tampoco se impone ni se deja al perito.

**5.** La democracia tiene una pre-comprensión propia y general, que se articula en una serie de presupuestos. Expongo ahora someramente la lista:

a) En primer lugar, y fundamentalmente, tenemos la idea de que será posible construirla desde abajo y con la propia fuerza de la comunidad política. Democracia —como dice Pericles en el célebre discurso fúnebre recogido por Tucídides— es “el gobierno [que] no depende de unos pocos, sino de la mayoría” (II, 37).

b) Confiamos en una esfera pública en la que los ciudadanos puedan discutir sin manipulación ni desinformación. Sin verdad y sin educación, el acceso a esa deliberación puede caer en la posada de aquellas formas políticas negativas enumeradas por Kant. Deliberamos colectivamente, no porque creamos que no es posible llegar a la verdad (como, por ejemplo, repite hoy en día Jeremy Waldron), sino más bien porque creemos que la deliberación tiene también y en primer lugar una función cognitiva. Por lo tanto, la deliberación democrática no equivale al *fiat*, a la decisión infundada e infundable del soberano omnipotente de Schmitt o normativamente ciego de Waldron, sino más bien a una consulta orientada a la búsqueda de buena fe de la verdad. El derecho sin la verdad, en este sentido, no es propio de la democracia.

c) Es necesario creer que disponemos de una soberanía real de la cual poder disponer. Esto, en cierto sentido, pone en juego la idea de Estado, de Estado no como monopolio de la violencia ni como estructura jerárquica, sino como institución pública posiblemente eficaz. Pone a la democracia en tensión con el mercado, que obedece a la lógica de lo

privado y no de lo público. Así como con la empresa que nuevamente instrumentaliza la organización con un fin programáticamente particular y luego se dota de niveles de desigualdad insostenibles al autogobierno. Al final, el Imperio no puede estar en concordancia con el régimen democrático. Por la razón ya dicha: que la autonomía no puede controlarse.

d) Por tanto, debemos presuponer una sociedad sin excesiva desigualdad social, incluso sin hombres excepcionales, notables o caballeros, de quienes debe escaparse como de la peste; en efecto, “las usurpaciones de los ricos arruinan la constitución más que las de los pobres y el pueblo” (Aristóteles, 1297 a10).

Si los hombres fueran diferentes entre sí como solo puede serlo un dios respecto de un hombre, solo entonces sería mejor que gobernasen siempre los mismos. Pero como no existe nada entre nosotros que corresponda a dicha diferencia “es necesario que todos participen por igual en el gobierno y en el ser gobernados” (Aristóteles, 1332 b25). Una definición de la democracia —como dice Kelsen— es “[la] identidad de sujeto y objeto de la autoridad, del dirigente y el dirigido [Identität von Subjekt und Objekt der Herrschaft, von Führer und Geführten]”.<sup>15</sup> Si el dirigente es mejor, e incluso excelente, en comparación con el dirigido, esa superposición no puede darse y con ella tampoco el autogobierno democrático.

e) Transmitimos la idea de que el bien público y el interés privado son dos perspectivas que debemos mantener bien diferenciadas, o más bien netamente separadas, idea acompañada entonces de la primacía del bien público, no entendido siempre ni necesariamente en términos objetivos, o solo en términos de agregación, sino también, y tal vez sobre todo, como suma de derechos de los individuos y de los ciudadanos.

f) Asumimos la idea de que las reglas fundamentales de la convivencia civil y del orden político, y por tanto de la *constitución*, son tales como para no requerir la adhesión a normas, criterios o creencias que no estén desde el principio abiertas a la determinación y a la discusión pública. En democracia no hay valores no-negociables, en el sentido de no poder ser investidos de valor político en la discusión pública. Esta idea es expuesta *in nuce* en un fragmento atribuido a Solón, que dice: “hice una ley para lo bueno y para lo malo”. La ciudadanía democrática no es moralista y no está ligada a una específica moralidad sustancial, y tanto menos a una específica concepción de la vida buena, y todavía menos a una concepción general del universo. “No pronunciar el nombre de Dios en vano”, es un precepto que en ningún espacio político es más actual e importante que en el de la experiencia civil de la democracia.

g) La ciudadanía, por tanto, se define solo en el reconocimiento mutuo de los dirigidos y en su adhesión a las reglas constitucionales de la comunidad política. Esa es la otra cara de la soberanía. Es igual que esta *competencia-competencia*, es decir, capacidad de autodefinición de la propia identidad y del propio derecho. He aquí por qué los derechos de la ciudadanía, es decir, los políticos, juegan un papel central. Tanto que, como se recordará, para Hannah Arendt existe un único derecho humano digno de ese nombre y no meramente

retórico: el derecho *de* ciudadanía y el derecho *a* la ciudadanía, como derecho a tener derechos y como derecho a definir y producir los propios derechos.<sup>16</sup> Si la ciudadanía deja de ser competencia-competencia, como por ejemplo en el caso de la llamada ‘ciudadanía europea’ introducida en el Tratado de Maastricht, entonces podrá ser titular de derechos, pero no tendrá status democrático, dignidad legislativa.

h) Tiene que ser capaz de pensar y practicar la política como un asunto de todos —según el mito de Hermes de Protágoras— y no como una técnica y función de especialistas. La cuestión política fundamental en democracia —como señala Jacques Rancière— es “la competencia de los *incompetentes*”, la “capacidad de que no importe quién ha juzgado la relación entre los individuos y la colectividad”.<sup>17</sup> Lo dice también Kelsen: “En primer lugar, hay que señalar algo que es a menudo ignorado: que, en un sistema político, el papel del experto puede ser siempre meramente secundario. Es completamente inepto respecto a aquello que resulta más importante, determinar los fines de la sociedad”.<sup>18</sup>

i) Lo que nos lleva finalmente al último rasgo del régimen democrático, a menudo pasado por alto, al menos entre los modernos y en cambio muy presente en la reflexión antigua: la *irreverencia*. Lo dice también Andrea Caffi: la democracia significa *turbulencia* y necesita de ella como del aire que respira.<sup>19</sup> El gobernante democrático se expone permanentemente al desafío de quienes le niegan la autoridad, pues esa autoridad no es concluyentemente suya. Claude Lefort ha hablado de la esencia “salvaje” de la democracia, ya que “es en la contestación y en la reivindicación de aquellos que son excluidos de los beneficios de la democracia donde encuentra su forma más eficaz”.<sup>20</sup> Hay una brecha insalvable entre el plano institucional y el plano de la formación de la articulación de la voluntad popular. El país “real” y el país “legal”, aunque unidos de algún modo, permanecen separados y es la dimensión “legal” la que debe ceder a la “real”, no viceversa: “La democracia, en cuanto matriz simbólica de las relaciones sociales, es y sigue siendo en exceso sobre las instituciones mediante las cuales se manifiesta”.<sup>21</sup>

La democracia no es la resolución definitiva del conflicto, sino que mantiene una dinámica, digámoslo así, agónica o agonística. Su sociología no puede ser el funcionalismo. Lo es ya por el hecho de que —como dice Aristóteles (1317 b10)— el segundo signo distintivo de la libertad democrática es “que cada uno viva como guste” (el primado y el gobierno de la mayoría). “De [de ese segundo signo] —dice ahora Aristóteles en un pasaje de la *Política* que me parece especialmente significativo— deriva la pretensión de no ser gobernado absolutamente por nadie o, ante la imposibilidad de esto, la de gobernar y ser gobernado por turno” (1317 b15). La democracia sería entonces una suerte de simulación institucional de la anarquía, de la condición política sin autoridad.<sup>22</sup>

La democracia es “el poder de aquellos que no tienen ningún título particular para ejercitarlo”,<sup>23</sup> un gobierno de *no titulados*. Su legitimidad no deriva de su paternidad, ni de su nacimiento, ni de su antigüedad o riqueza, ni siquiera de su fuerza o saber: aquí existe “una séptima forma de gobierno querida por los dioses y afortunada”, como dice Platón en las *Leyes* (690c); la regla fundamental es el sorteo entre su-

jetos igualmente privados de título. Es el poder de aquellos que no lo quieren, que no lo aman, que son reacios a ejercerlo, que se resisten tanto a gobernar como a obedecer. En democracia, “el buen gobierno es aquél conformado por quienes no desean gobernar”.<sup>24</sup> Todo ello produce y realza los momentos de desorden.

Los modelos teóricos de democracia basados en el discurso y en la deliberación, por cuanto son verosímiles en buena medida, olvidan la esencia —digámoslo así— irritable y recalcitrante de la ciudadanía, dándonos una imagen irenista y un poco edulcorada del debate y de la decisión democrática. La democracia, sin embargo, cuando se da, comienza siempre por un desacuerdo (la *mésentene* de Rancière);<sup>25</sup> se da en el conflicto y gracias a este. Y esto también porque la cuestión del poder permanece siempre abierta. El poder (y la riqueza y la violencia) sigue presente, aunque domesticado y constreñido; transmitido en las instituciones y en las articulaciones de la sociedad. El poder —dice Foucault— dispone al propio cuerpo humano, sus relaciones. Circula en ellas.<sup>26</sup>

La micropolítica continúa actuando incluso cuando la macropolítica parece civilizada, calmada y armónica. El conflicto de hombres y mujeres, de padres e hijos, de ricos y pobres, de ciudadanos y extranjeros, de dirigentes y dirigidos, de docentes y discentes, está siempre ahí, latente, recomponiéndose en los pliegues de la comunidad, y la democracia no lo cancela. Pero también debe acompañarlo y hacerlo explícito en el plano de la macropolítica. Sin embargo, esto no es posible si no se da primero el descontento y la *crítica*, y con la crítica también el llanto, el desencuentro y el *desorden*. En este sentido, aunque quizá solo en este, podemos compartir la crítica de teóricos como Giorgio Agamben o Chantal Mouffe a la teorización de algún modo unidimensional de la política rawlsiana.<sup>27</sup>

El futuro de la democracia depende de la vitalidad de una pre-comprensión como la expuesta, de la vigencia de esta serie de condiciones. Pero lo que la realidad nos ofrece parece, al menos en parte, contradecir estas asunciones.

**6**. Parece que nuestro destino social y político nos haya sido usurpado. La esperanza y el orgullo de la política se evaporan. La política nos es negada.

No nos encontramos ya en una verdadera plaza. El foro de la discusión pública es artificial y manipulado, más distante que nunca de nuestra capacidad de articulación de argumentos y de necesidades. La información (en forma impresa, medios de comunicación) está en manos privadas, y es gestionada como el producto de una hacienda. “El debate electoral es un espectáculo minuciosamente controlado, dirigido por grupos rivales de profesionales expertos en técnicas de persuasión, que se ejercitan sobre un número reducido de cuestiones seleccionadas por ellos mismos”. En tal debate las posiciones alternativas son cada vez más parecidas y reciclables. La elección es aparente; sin posibilidad real de elección (vale decir sin verdadera y vigorosa contraposición), lo que se obtiene es una progresiva “banalización de la democracia”.<sup>28</sup> Lo mismo da uno que otro.

La soberanía real del Estado ha cedido campo o bien a los mercados, o bien a las empresas, o bien al Imperio, es decir,

a la forma de *gobernanza* supranacional accesible solo a los gobernantes o a los ejecutivos o a los expertos, que es como decir a las élites, y de ningún modo al ciudadano común. La *gobernanza* que tanto se reclama es precisamente eso: un gobierno informal que descansa esencialmente en el principio de legalidad y que no es articulable de acuerdo con la contribución de la ciudadanía.<sup>29</sup>

La desigualdad social es hoy de nuevo extensa y profunda. La desigualdad es, en efecto, preconizada como un principio de eficiencia de la organización social.<sup>30</sup> Interés privado e interés público se fusionan. El conflicto de intereses deviene casi *Grundnorm* de una nueva forma política que, no por casualidad, ha sido definida como *post-democracia*. La democracia como mercado y empresa donde el interés general disminuye en términos de interés egocéntrico y de sujetos particulares activos en el mercado o, mejor dicho, en el circo de la búsqueda del beneficio personal.

Significativamente, Spengler, en su libro sobre la decadencia de Occidente, sostiene que la privatización de la política, y en particular la decadencia de la forma del partido político, es el origen de la ruina del orden democrático y el motor de su transformación en régimen cesarista. “El fin de la democracia —escribe— y su transformación en cesarismo, se manifiesta no tanto en el hecho de que desaparezca el partido del tercer estado, el liberalismo, como en que desaparezca la forma del partido político en general. La convicción política, los fines populares, los ideales abstractos de la genuina política de partido se disolvieron, y en su lugar se afirma la *política privada* [*Privatpolitik*].”<sup>31</sup>

Este vacío ideal y político ha necesitado, sin embargo, de legitimidad. No debe por tanto sorprendernos que, en una situación de creciente privatización de la política, las reglas constitucionales estén siempre más expuestas al riesgo de ser interpretadas en términos morales, e incluso metafísicos y confesionales. La *invocatio dei* es llevada al espacio público, que se vuelve a llenar de simbología religiosa. La esperanza de autogobierno se transforma en esperanza de salvación, respecto a la cual obviamente ninguna dimensión pública puede hacerse polvo y resultar superflua. El resultado es un rápido marchitamiento de la esfera pública (porque los valores de convivencia se establecen y deciden en otros lugares) y su subordinación a consideraciones externas a ella, dogmáticamente impenetrables a la deliberación ciudadana.

El reconocimiento mutuo de los ciudadanos, por tanto, se desvanece, porque parece tener que pasar por una previa comunidad de fe. O por el pacto privado, la “composición” de intereses, un mercado. Un tanto para ti, un tanto para mí. La igual dignidad se mueve entre la común adhesión a una convicción dogmática y la superposición de favores y beneficios.

La política deja de ser un asunto accesible al saber de todos, y se especializa cada vez más, o así trata de presentarse. Es algo difícil para los técnicos, para los que deciden,<sup>32</sup> y el ciudadano solo puede seguirla con la boca abierta y sin enterarse demasiado. En fin, el conflicto está estigmatizado, convertido en algo excepcional, una emergencia peligrosa, que el derecho y la norma no pueden soportar. A veces, se transforma en una especie de guerra, y es así exorcizado y suprimido.

Inmediatamente después de la caída del Imperio soviético, nos encontramos involucrados en una nueva teoría del fin de la Historia. La democracia (y el capitalismo) parecía señalar a algunos el punto culminante en la evolución social, a partir del cual solo podía acaecer una especie de eterno retorno. No más conflictos ni turbulencias. Una visión obviamente tan ingenua como cualquier otra escatología. Tras esta tesis se veía el perfil de Alexandre Kojève, el filósofo francoruso exégeta de la fenomenología del espíritu de Hegel. Para Francis Fukuyama (el bardo estadounidense de la novela del “fin de la historia”) el destino, el futuro, era el cumplimiento de la democracia liberal;<sup>33</sup> la teorización originaria de Kojève (al cual se referirá en parte Fukuyama) camina, sin embargo, en una dirección (aparentemente) opuesta.<sup>34</sup>

La modernidad, Occidente, para Kojève, se consume y triunfa en el Estado plenamente y perfectamente racional en el cual se realiza la razón histórica. Esto tiene pocos rasgos democráticos. De hecho, es la negación de la democracia. Es la *administración de las cosas*, que no necesita de ciudadanos, sino solo de administradores y en todo caso de empresarios, y de funcionarios, y después de consumidores. En este punto —como subraya también Heidegger— “todos los tipos de Estado son equivalentes: son solo un instrumento de dirección de los otros”.<sup>35</sup> Mediante esa cautelosa y bien ordenada gestión administrativa se regula el ciclo vital de los hombres, la reproducción de la vida y sus necesidades, obteniendo su “usura”. Pero la vida pública es solo un oficio o un mercado. Es decir, los números de hoy que aparecen en una pantalla.

Ese podría ser nuestro futuro. Una democracia solo de nombre o de fachada. Elección sin deliberación; deliberación sin elección; elección sin conflicto; conflicto sin ciudadanos; ciudadanos sin ciudadanía; ciudadanía sin trabajo productivo. Y el resto, números e imágenes.

*Traducción de Daniel Martín Sáez*

#### NOTAS

1 NORBERTO BOBBIO, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, Einaudi, Turín, 1984, p. 3 (*El futuro de la democracia*, trad. de J. F. Fernández Santillán, FCE, México, 2001).

2 “Wer *Schau* wünscht, gehe ins Lichtspiel”, MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1920, p. 14 (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de J. Navarro Pérez, Siglo XXI, Madrid, p. 88).

3 Véase con especial atención el caso paradigmático de los Estados Unidos, JOSEPH STIGLITZ, *The Price of Inequality. The Avoidable Causes and Invisible Costs of Inequality*, Penguin/Allen Lane, Londres, 2012 (*El precio de la desigualdad*, trad. de A. Pradera, Taurus, Madrid, 2012).

4 Véase AGUSTÍN JOSÉ MENÉNDEZ, *De la crisis económica a la crisis constitucional de la Unión Europea*, Eolas, León, 2012.

5 Véase IMMANUEL KANT, *Das Ende aller Dinge*, en *Zum ewigen Frieden und andere Schriften*, Fischer, Frankfurt, 2008, pp. 136 y ss.

(‘El fin de todas las cosas’, en IMMANUEL KANT, *En defensa de la Ilustración*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Alba, Barcelona, 1999).

6 “Donde sobrevive la política, se encuentra convertida en política mediática y de personalidad, de ver más que de vivir” (PAUL GINSBORG, *La democrazia che non c'è*, Einaudi, Turín, 2006, p. 39).

7 CHRISTIAN ENZENSBERGER, *Grosserer Versuch über den Schmutz*, Ullstein, Frankfurt, 1980, pp. 48-49.

8 Véase LEONARD NELSON, *Vita pubblica e ragion pratica*, ed. de M. La Torre, Soveria Mannelli, 2004.

9 HEINRICH MANN, *Piccola città*, trad. de F. Ricci, Roma, 1999 (*La pequeña ciudad*, ed. de M. Raders, Cátedra, Madrid, 1990).

10 HANS KELSEN, *Demokratie und Sozialismus*, a cargo de N. Leser, Wiener Volksbuchhandlung, Viena, 1967, p. 65.

11 GILBERT KEITH CHESTERTON, *Orthodoxy*, The Bodley Head, Londres, 1957, p. 68 (*Ortodoxia*, trad. de M. Temprano García, Acantilado, Barcelona, 2013).

12 *Considerazioni di un Impolitico*, trad. de M. Marianelli e M. Ingenmey, Milán, 1997 (*Consideraciones de un apolitico*, trad. de L. Mamés, Capitán Swing, Madrid, 2011).

13 Remito a mi monografía, algo desfasada, *Lotta contro il diritto soggettivo. Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista*, Giuffrè, Milán, 1988.

14 Véase VINCENZO CUOCO, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, Rizzoli, Milán, 1999.

15 HANS KELSEN, *Demokratie und Sozialismus*, p. 11.

16 HANNAH ARENDT, ‘Es gibt nur ein einziges Menschenrecht’, en *Praktische Philosophie/Ethik*, ed. de O. Höffe et al., Frankfurt, 1981, vol. 2, pp. 152 y ss.

17 JACQUES RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, La Fabrique, París, 2005, p. 92 (*El odio a la democracia*, trad. de I. Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2006). Véase HANNAH ARENDT, *On Revolution*, Penguin, Londres, 1979, p. 264: “Wherever knowing and doing have parted company, the space of freedom is lost” (*Sobre la revolución*, trad. de P. Bravo Gala, Alianza, Madrid, 2013).

18 HANS KELSEN, *Demokratie und Sozialismus*, p. 66.

19 Véase ANDREA CAFFI, ‘I presupposti della democrazia’, en *Critica liberale*, 1994/2.

20 CLAUDE LEFORT, ‘La communication démocratique’, *Esprit*, 1979/2, p. 34.

21 MIGUEL ABENSOUR, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavellien*, Félin, París, 2004, p. 261 (*La democracia contra el Estado*, trad. de E. Rinesi, Colihue, Buenos Aires, 1998).

22 Sobre este punto de gran inteligencia véase la contribución de U. KLUG, ‘Autonomie, Anarchie und Kontrolle. Rechtsphilosophische und rechtspragmatische Probleme’, *Rechtsstaat und Menschenwürde. Festschrift für Werner Maihofer zum 70. Geburtstag*, ed. de A. Kaufmann-E. J. Mestmäcker-H. F. Zacher-V. Klostermann, Frankfurt del M., 1988, pp. 234 e ss. Véase también JACQUES RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, París, 2004, p. 84 (*En los bordes de lo político*, La Cebra, Buenos Aires, 2007).

23 JACQUES RANCIÈRE, ‘Les démocraties contre la démocratie’, en *Democratie, dans quel état?*, La Fabrique, París, 2009, p. 98.

24 JACQUES RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, p. 50.

25 Véase JACQUES RANCIÈRE, *La mésentente*, Galilée, París, 1995.

26 Véase MICHEL FOUCAULT, *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Gallimard, París, 2012 (*Del gobierno de los vivos (1979-1980), La hermenéutica del sujeto*, trad. de H. Pons, Akal, Madrid, 2005).

27 Véase, por ejemplo, CHANTAL MOUFFE, *On the Political*, Routledge, Londres, 2005 (*En torno a lo político*, trad. de S. Laclau, FCE, Buenos Aires, 2007).

28 COLIN CROUCH, *Postdemocrazia*, trad. de C. Paternò, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 6, 9.

29 Sobre la noción de *gobernanza*, véase lo que afirman, por ejemplo, S. GOULARD y M. MONTI, *La democrazia in Europa. Guardare lontano*, Rizzoli, Milán, 2012, pp. 125-127.

30 Véase LUCIANO GALLINO, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

31 OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, 1986, p. 1125. Las cursivas pertenecen al original. (*La decadencia de occidente*, trad. de M. García Morente, Austral, Barcelona, 2011.)

32 S. GOULARD y M. MONTI, *La democrazia in Europa*, p. 95.

33 Véase FRANCIS FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Penguin, Londres, 1993.

34 Véase ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. de R. Queneau, Paris, 2003, pp. 436-437, 508, 562-563 (*Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de A. Alonso Martos, Trotta, Madrid, 2013).

35 MARTIN HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, ed. de G. Vattimo, Mursia, Milán, 1976, p. 63.

